人性何以为善？
——对“孟子论证”的分析和重释

何 怀 宏
(郑州大学 哲学学院, 郑州 450001)

摘　要: 孟子对性善论提出了一个最集中和对后世有深远影响的论证。我们可以简称为“孟子论证”。这一论证可以从性质上区分为两类:一类是反驳性的论证,另一类是申论性的论证;也可以从内容上区分为“例证”和“理证”。这些论证的主要内容和特征是什么呢?它们是否有足够的说服力?对此我们需要做一些细致的分析。而孟子在此论证基础上建立的性善论又如何理解,是否可以做一些调整?借助发展到今天的时代情势和知识背景,尝试对性善论做一新的解释。

关键词: 人性;善恶;论证
中图分类号:B 222.5　　**文献标识码:** A　　**文章编号:**1000-5919(2022)04-0016-10

在孟子所处的战国时代,有关人性的探讨已经丰富多彩。而孟子的“性善论”在当时是独树一帜,影响甚大,对后世的影响也可以说是所有先秦人性论中最深远的。本文拟仔细分析和探讨孟子对“人性何以为善”的论述,但主要是集中于他的论证。这种论证可以分为两个方面:一方面是“反驳论证”;另一方面是“正面论证”。这些论证都带有一种“比喻式论证”的明显特点,但孟子也提出了一种“概念式论证”。

在孟子言说与万章之徒记录的《孟子》中,对孟子有一个基本的思想定位:“孟子道性善,言必称尧舜”(《孟子·藤文公上》)。毋庸置疑,孟子是性善论的主要代表和辩护者。至于“言必称尧舜”,按照孟子的观点,尧舜的特点是“性之”,即按照其本性的仁义之善而自然而然的治理国家,这高于“汤武”的“身之”——即本性善或有不足,还需要身体力行。而“五霸”的“仁义”则只是“假之”,但“久假而不归,恶知其非有也”(《孟子·尽心上》)。名义的“善”也可能变成真的善。人性理论,尤其是其中的心性学说在孟子的思想中可以说占有一个核心的地位。而他的言说还成为一个其时人性讨论的一个汇聚点,据《孟子》一书记载,那时其他的人性论观点还有:

> 公都子曰:“告子曰:‘性无善无不善也。’或曰:‘性可以为善,可以为不善;是故文武兴,则民好善;幽厉兴,则民好暴。’或曰:‘有性善,有性不善;是故以尧为君而有象;以瞽瞍为父而有舜;以纣为兄之子,且以为君,而有微子启、王子比干。’今曰:‘性善’,然则彼皆非欤?”(《孟子·告子上》)

也就是说,其时除孟子的性善论之外,至少还有三种在道德范畴内论性的观点,也就是“性无善无不善论”“性可善可不善论”“有性善有性不善论”。这里没有提到“性恶论”,那还有待于后来的荀子明确提出。此处也没有提到道家的“性超善恶论”,它是先秦唯一的不以道德为中心讨论人性的观点。

告子的“性无善无不善论”类似于西方洛克的“性白板论”,但洛克的“性白板论”不仅限于主张人

收稿日期:2022-01-20
作者简介:何怀宏,男,江西樟树市人,郑州大学哲学学院特聘首席教授,北京大学哲学系教授。

先天的道德方面的“白板”,还认为人的认知能力都是“白板”。① 这些情况说明了中国古代的人性论对道德的重视,几乎都是围绕着以道德为中心来展开——甚至道家的“性超善恶论”也包括了许多对道德的批评。“性可善可不善论”与“性无善无不善论”的区别在于,它可以理解为在每个人心里还是有潜在的善端或恶端而并非一块白板,但没有说明这善恶两端哪一个更占上风,也没有说明更多的起作用的是先天的因素还是后天的因素。看上面公都子的举例似是强调后天的作用,强调圣人治国对于社会民众的影响。而如果强调后天作用到极致,就会和“性无善无不善论”相差无几了。至于“有性善有性不善论”则是认为现实生活中人们的善恶在先天就已经可以有一个大致的分类了,尤其是大善大恶。人先天就有不齐,虽然中人还是居多。它可以说是一种性多元论,或者说性有品级论。后来的“性三品说”是它突出的代表。

公都子对孟子列举这些人性论观点的用意是:既然先生您主张“性善”,那么,其他的观点是否全都是错的呢?这也就提出了论证的要求。下面我们就来看孟子的论证。

一

“反驳性论证”是对其他不同的观点的驳难,我们或可简称为“驳论”;“正面性论证”是对自己观点的申说,我们或可称之为“申论”。“驳论”和“申论”之间虽然也并不是有一条很明确的界限,驳论常常会带来申论,或在驳论中就有申论;而有些申论也有隐含的驳斥的靶子。但我们还是可以从明显地以反驳为主和明显的以申论为主为标准,对这些言论做一个大致的划分。

孟子是“好辩”的,他解释过这是因为看到“诸侯放恣”“邪说诬民”而“不得已也”。孟子抨击的对象看来主要是告子的“性无善无不善论”,即一种道德的“性白板说”。本来,和他的“性善论”直接对立的应该是“性恶论”,但那时“性恶论”还没有出世或者产生大的影响,或者说,驳倒了这种“性白板说”,“性恶论”就更不可能成立。下面我们就来分析孟子与告子有关人性的四段论辩:

> 告子曰:“性,犹杞柳也;义,犹杯棬也。以人性为仁义,犹以杞柳为杯棬。”
>
> 孟子曰:“子能顺杞柳之性而以为杯棬乎?将戕贼杞柳而后以为杯棬也?如将戕贼杞柳而以为杯棬,则亦将戕贼人以为仁义与?率天下之人而祸仁义者,必子之言夫!”(《孟子·告子上》

这里所涉及的问题主要是材质和成器、顺性和逆性的问题。告子视人性为材质,而仁义则是用这材料制作的成器,认为人性还不是仁义,但人可以达成仁义,而如此达成仁义就都是后天的作用了。孟子的反驳是:你是顺着人性而达成仁义呢,还是逆着(这里用了一个比较厉害的词“戕贼”)人性而达到仁义。在孟子看来,人性是善的,应该顺着这善性;但告子大概认为这人性是中性的,无所谓善恶,关键在后天人为。所谓“顺”“逆”,也许可以理解“顺”就是做扩充、养心、修身的自律、心律的功夫;而“逆”就是做外在的他律、法律的制约。如果人性并不是完全的善性,那么,一定的他律和法律大概也是不可免的。再联系到告子的人性论中的其他观点,“生之谓性”,“食色性也”,那么,的确,一个人出生还不能说他就成就了仁义,而且,对出生即有的欲望即便看作是中性的,要达到仁义,也还需要双管齐下,即也需要外在的约束。这里的分歧根本还在对“性”和“仁义”(善)的理解,即“性”所指是全然善还是全然白板;“仁义”所指是成器还是潜能。但告子否定先天有善端,就可能要将善全归之于后天环境的作用了。

孟子为什么要那么愤怒地责备告子?说他所言是“率天下之人而祸仁义者”,大概他是担心告子否定了人性中向善的动力之源,而在他看来,当时的天下,国家间道德沦丧,人们的良知放逸已久,亟须逆

---

① 可参见洛克《人类理解论》。在当今西方的思想学术界,似乎有把这种“白板说”推到极端之势,也就是说,主张一种彻底的后天环境决定论,几乎完全否定先天和遗传的作用,实际上也就会压制对于人性的探讨,因为,如果人性如白板,对人之本性的探讨其实也就可有可无。所以说,今天重温孟子的性善论,也有相当的现实意义。

流而上,发掘出人的良知和善性。另外,也有一种可能,如果仁义没有一种明确的内在规定性和客观的普遍性,焉知后来不会有人以“仁义”为幌子,强行剪裁和“戕贼”人性而达到自己的目的。

但我以为,如果要针锋相对的反驳告子并展开讨论,孟子大概还应该说明“性”是什么,“义”又是什么,“义”是否就是“善”,以及“材”和“器”的关系。

> 告子曰:“性犹湍水也,决诸东方则东流,决诸西方则西流。人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也。”
>
> 孟子曰:“水信无分于东西,无分于上下乎? 人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。今夫水,搏而跃之,可使过颡;激而行之,可使在山。是岂水之性哉? 其势则然也。人之可使为不善,其性亦犹是也。(《孟子·告子上》)

如果说告子前一段话还不是全无道理,那这一段话就比较清楚的显示出了“性白板说”的软肋:亦即将人看作是完全被动的,人的善恶完全是由后天的、外在的因素决定了,“决诸”者并非是他自己,他内心似乎没有了先天的主动的力量。孟子指出了水之“性”的问题,那就是它的向下流动的性质,但“湍水”这一比喻带来一个困难,即以“下流”而喻“向善”(向上)的困难,孟子继续引申这个比喻还和他的思想不完全吻合,他似乎是说人要强改水性,让水往上流,使之过额,“使之在山”——也就是说使为“恶”是很难的,是需要搏激的,这和人们的一般观感不合,即一般人会更强调行善如上山,相当不易,而从恶则如下山,很快就能滑下来。这也和孟子认为人的良知本能是很容易陷溺、良心很容易放逸的观点不太吻合。当然,这个比喻是告子提出来的,孟子只是引申。这里只能说,用比喻作论证还是容易有缺陷的。

但是,正如上述,告子的“性白板说”有一种根本的缺陷,那就是几乎完全否定人性的内在力量和先天形式了,如果推广开去,就会倾向于认为人性都是后天环境所决定的,不受任何既定人性的限制,甚至可以在后天随意的改造人性——或者让它像水一样随意漫流乃至自然冲决,或者个人提出一个统一的高调理想,用这个其实是少数人的理想来剪裁普遍的人性,而如果这目标并不适合人性而又在社会上强行,那就真的要“戕贼”人性了。

> 告子曰:“生之谓性。”
>
> 孟子曰:“生之谓性也,犹白之谓白与?”
>
> 曰:“然。”
>
> “白羽之白也,犹白雪之白,白雪之白犹白玉之白欤?”
>
> 曰:“然。”
>
> “然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?”(《孟子·告子上》)

孟子反问“生之谓性”是不是就等于“白之谓白”,这里有一个字面上甚或逻辑上的跳跃,白与白肯定相同,但生与白是否等同呢? 不过,据傅斯年《性命古训辩证》的考察,最初的“性”字就等同于“生”字,他甚至尝试将一些早期文献中的“性”换成“生”字,也都能说得通。但考虑到这毕竟是两个字,后来意思也有了分化,以后还会更加分化,所以,还只能说两词是大致接近而非等同,尤其到后来随着思想的发展就大概就越来越不能等同了。如果告子敏感,应该在回答第一个问题时就有一个分辨,说“生之谓性”并不等于“白之谓白”。孟子接着诘问白雪、白羽、白玉的“白”是不是都是“白”,“白”在这里是对它们的一个抽象的颜色的而非性质的概括,告子表示同意,这同意应该说是对的,任何比较性的同类概括都是取这些事物的某一方面之相同的概括。但当孟子接着问是不是牛、犬之性也和人性一样,告子大概可以回答说,就它们都是动物或生物、都有生命且能动作而言,它们都是一样的,但就人的精神意识而言,人和其他动物就不是一样的了。人兼有与其他动物相同的“动物性”和人特有的“人性”。就像一个个大圈套小圈的系列圆圈,有不同范围的抽象概括,在一个较小圆圈内的“同”,相对于更大的圈的其他部分来说又是一种“异”。人和所有动物共享的本性是“动”,和所有生物共享的本性是“生”,和所有存

在物共享的本性是“在”。但和所有其他的可见万事万物比较,人看来又是一种独特的“异”——人是一种具有心灵意识的存在。孟子的“性善论”正是基于人和动物相区别的“心知”的差异立论的。孟子特别强调的是人性和牛羊犬马所不同的地方。但正如我们上面所见,孟子在这里还只是几句反问,还没有展示真正的论据,或者说只是一个论证的开始。

> 告子曰:“食色,性也。仁,内也,非外也;义,外也,非内也。”
>
> 孟子曰:“何以谓仁内义外也?”
>
> 曰:“彼长而我长之,非有长于我也;犹彼白而我白之,从其白于外也,故谓之外也。”
>
> 曰:“异于白马之白也,无以异于白人之白也;不识长马之长也,无以异于长人之长欤?且谓长者义乎?长之者义乎?”
>
> 曰:“吾弟则爱之,秦人之弟则不爱也,是以我为悦者也,故谓之内。长楚人之长,亦长吾之长,是以长为悦者也,故谓之外也。”
>
> 曰:“耆秦人之炙,无以异于耆吾炙,夫物则亦有然者也,然则耆炙亦有外欤?”(《孟子·告子上》)

这里告子在说过“食色性也”之后,马上进入了和孟子的“仁内义外”之辩。孟子认为“仁义”的根据都是在“内”而非在“外”,即都是在“心”。但这里要区分这根据是指道德动力的根源还是道德理性的依据。道德在每个人那里的动力之源,无疑是从他内心生发的,但如果将道义的根据也视为在“内”在“心”,就可能失去道义的客观性。道义应该是具有某种客观性,或至少是来自一种主客观之间的关系的,即它还有独立于自我乃至人的自然本性的、客观在外的一面。这一点宋儒在论述“天地之性”中阐述甚多。而在具体的道德实践中,仁义与人及自我的关系更像是一种主客观互动的关系,“内”“外”都不可少,道德行为是“一拍即合”而非“一拍两散”。比如幼者尊敬长者,他们之间有一种客观的关系和应尊之“理”在,但是否人都能尊敬长者,则还需要个人的主观认识和情感意志的动力。最后孟子举“人都喜欢吃烧肉”为例,潜含的意思是:如果你说这是因为外物的缘故,那不是和你开始说的“食色是人的内在本性”相矛盾吗?不过,孟子自己有时也区分“仁”与“义”,他说:“仁,人心也;义,人路也。舍其路而弗由,放其心而不知求,哀哉!人有鸡犬放,则知求之;有放心而不知求。学问之道无他,求其放心而已矣。”(《孟子·告子上》)即“义”被视作外在的行迹,只是他认为求善归根结底还是要“求放心”,甚至“万物皆备于我”,皆具于心,这从主观努力、修养功夫的角度来说是可以的:人的道德努力不必再等待什么外在条件,向善求善随时可以开始,向上攀登也永远没有止境。但何为“善”、何为“恶”,还是要首先辨认清楚,它们是有其脱离单纯自我的客观性的。

总之,告子看来并不否认人应该向善,应该仁义,他并不否定这个价值目标。但是,他不认为在人性中就含有这种仁义,仁义应该是已经表现出来的行迹(成器)。而孟子认为人性中已经含有这种仁义了,且人性是全然善的。孟子对人性似有一种狭义的理解,只是把其中的善看作人性,性几乎就等于善。但是,他又并不否定“生之谓性”,甚至也没有否定“食色性也”,乃至也用人的感官之欲的相同来为人性善的普遍性和共同性做辩护,这样,他对人性的理解又是相当宽泛的了。无论如何,在这两种理解之间,还是存在着某种张力。

孟子或是将人性中的欲望看作是中性的,但他的性善论总是要遇到一个很大的问题,那就是现实生活中的“恶从何来”?我们谁也无法否认,在真实的生活世界里,还有大量的恶行和一些恶人存在,有些恶甚至是令人难以思议的、触目惊心的大恶。无疑会有人向孟子提出如果说人性全善,恶从何来,以及我们如何处理这种恶的问题,下面一段话我看就是孟子尝试回答这些问题,并反驳“恶来自性”的观点的:

> 孟子曰:“牛山之木尝美矣,以其郊于大国也,斧斤伐之,可以为美乎?是其日夜之所息,雨露之所润,非无萌蘖之生焉,牛羊又从而牧之,是以若彼濯濯也。人见其濯濯也,以为未尝有材焉,此岂山之性也哉?虽存乎人者,岂无

> 仁义之心哉?其所以放其良心者,亦犹斧斤之于木也,旦旦而伐之,可以为美乎?其日夜之所息,平旦之气,其好恶与人相近也者几希,则其旦昼之所为,有梏亡之矣。梏之反复,则其夜气不足以存;夜气不足以存,则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也,而以为未尝有才焉者,是岂人之情也哉?故苟得其养,无物不长;苟失其养,无物不消。孔子曰:'操则存,舍则亡;出入无时,莫知其乡。'惟心之谓与?"(《孟子·告子上》)

孟子认为人性、人心是全然善的。因此,和后来的宋儒不一样,他肯定才、情也是好的:"乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。"(《孟子·告子上》)。他认为人性就像山之性,它本性就是要繁荣生长、郁郁葱葱的,但因为处在城郊,不断遭到砍伐,于是就变得光秃秃了,似乎这恶的产生只是来自外界。但是,把恶全然归之于后天和外界,会像将善全然归之于后天和外界一样,也会遇到许多问题。如果说人间的邪恶是来自他人对我的行为,但他们也是和我一样的人,不是拥有和我一样的善性吗,他们怎么会变坏呢?或者说我自己也变坏了,没有守住自己的良知,那为什么会守不住呢?如果说因为各人所处的环境不同,那么,我们也看到在大致同样的环境里,为什么有些人变坏了,有些人就没有变坏呢?还有,同样用"山"做比喻,有一些山如果得到保养,肯定植被繁茂,甚至自然而然地生生不息,但还有些山可能本性就是植被荒芜,甚至寸草不生。是不是也有人本性良善而有的人就本性不善呢?总之,涉及恶在人那里是如何产生,以及人们的善恶差别,这些问题还是很复杂的问题,但孟子至少告诉我们,如果说人的确表现得不够好,那么改变的力量还是在内心,在善愿,尤其启动是如此。但是不是还必须要有法律和善缘?尤其是我们看到那些没有他律,高居于法律之上的人更有可能变坏,且在没有外在约束的情况下几乎没有可能再变好,我们会更担心仅仅依靠内心自律的危险。

二

下面我们来察看孟子对"人性何以为善"问题的正面论证。他是把"仁义礼智"看作"善"的,而它们又是根于"四心":恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心。他有两处谈到这个论题,一处直接说"四心"就是仁义礼智,另外一处是说这"四心"是仁义礼智之"端",我想,说"端"是更为贴切和准确的,这也就是他著名的"四端说",而在这"四端"中,他又将"恻隐之心"或"不忍人之心"特别提出,作为最优先的"仁"之端。

> 孟子曰:"人皆有不忍人之心。……所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心;非人也;无是非之心,非人也。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。有是四端而自谓不能者,自贼者也;谓其君不能者,贼其君者也。凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。"(《孟子·公孙丑上》)

孟子的这个例证可以说直击人心。"孺子将入于井"这一事件每个人看到都不可能完全没有反应。但他们会做出什么样的反应呢?他们会顺势将这个幼儿推到井里去吗?如果会,大概就可以成为人性恶的一个证明,甚至他们无动于衷、扬长而去,也可以把这看作是人性低劣的一个证明。但是,我们从自省和观察可以清楚地知道,几乎没有人会那样做,他们很有可能的是会去拉孩子一把,不让他掉到井里。而且,一个人这样做的时候,一般就是出自他突然看到这一情景,马上发生了一种惊惧和恻隐之心,他会马上援手,不会先去想他救这个孩子是否可以纳交于孩子的父母,从他们那里得到好处;也不会想如此可以出名,得到一个好名声;他甚至不会是因为生理上厌恶孩子掉入井里后可能出现的哭声而这样做,也就是说,他这样做不是为了任何其他的目的,而是出自一种立刻的纯乎道德的恻隐之心。正是在这个意义上,是可以说人性善的,这善也就是怜悯他人的生命,认可"生生"的大义。

所以,孟子所举的这个例证是一个非常有说服力的例证,甚至可以说是一个天才的例证。它直接、

生动、形象，能立刻唤起人们的感情，也能引发进一步地深入思考。的确，这里的道德主体是成年人，但是，如果说几乎所有的人都会选择拉这孩子一把，而所有这些人成长的后天环境却可能是千差万别的，那么，我们就可以追溯到人的共同本性和本心，就可以说，人性基本上还是善的，或者更确切地说，人本性中的善端是超过了人的恶端的，人最初向善的可能性是超过了向恶的可能性的。性善论就可以在这一基础上基本成立。这样做对于人性的理论来说也是有必要的。因为，如果只是笼统的说“人性有善有恶”或“善恶混”，就还没有回答一个能导致理论一般会追求的统一解释的根本问题：在人的本性中，究竟是善多还是恶多呢？或者说，是善端强于恶端还是恶端强于善端呢？而这也是我们的道德实践所想追求的解释。

当然，孟子也意识到，这一善端的“超出”和“强于”是微弱的。所以，他会说如“火之始燃”“泉之始达”，如果不知道及时扩充，甚至连对父母该做的事情也不能做好，但如果能不断扩充，则能够保天下和四海。而人普遍具有的这一点最初的向善的火苗，最初的道德动力的源泉，就足以证明人的本性和本心是善的了。

孟子又有基于人的共同性、包括身体感官的共同性来对性善论的论证，他说：

> 故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人，与我同类者。故龙子曰：“不知足而为屦，我知其不为蒉也。”屦之相似，天下之足同也。口之于味，有同耆也；易牙先得我口之所耆者也。如使口之于味也，其性与人殊，若犬马之与我不同类也，则天下何耆皆从易牙之于味也？至于味，天下期于易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至于声，天下期于师旷，是天下之耳相似也。惟目亦然。至于子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，无目者也。故曰，口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉，至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。（《孟子·告子上》）

孟子是同时基于人的共同性和特殊性立论，他的性善论是建立在“人禽之别”的基础上的，又是所有人都共有的。人性不同于犬马之性，但却是属人的普遍性。强调所有人之共性和强调人与其他动物有别的特殊性，在孟子那里其实是一回事，既然人的身体和接触外物的五官感觉有共同处，人心怎么就没有共同处呢？在孟子那里，人心是比人身更具本性的东西。人心的共同处就是义理。一方面，孟子不肯说人的才、情乃至人的欲望是恶，因为这不合他认为人性本善乃至全善的观点，另一方面，他同时也严格区分人身欲望和人心理义，且以鱼和熊掌作譬，认为人的生命和道义虽然都是人所欲的，但两者不能兼得的时候就须舍生取义。孟子给人的印象似乎是严格的，峻急的，但他对“才”“情”乃至“欲”看来又是包容的，甚至对物欲带来的快乐也不全然否定。他不仅倡导为民制产，在说服君主的时候也都是从引导他的欲望和快乐转向与民同乐入手。当然，在他那里，对士君子的道德要求显然是高于对民众和君王的要求的。

孟子既看到四端的普遍存在，又看到它们的微弱、几希和容易放逸和陷溺。为什么会这么微弱呢？是因为人还有身，有欲，那常常是更强大的力量，但即便微弱，面对更强大的欲望和自爱，还是可以持一种性善论，因为欲望也并不就完全等于恶，自爱也不等于就要损人利己，其实它们还可以成为忠恕向善的路径，即通过“己所不欲、勿施于人”而感知他人的处境，从我的欲望理解到他人的欲望，再依靠一种纯然的道德之心，将他人也和自己同等看待，从而做出道德的行为。

虽然孟子说“圣人与我同类”，同意“人皆可以为尧舜”，但是，他也同样深明孔子“性近习远”之旨，认为“夫物之不齐，物之情也；或相倍蓰，或相什百，或相千万。子比而同之，是乱天下也。”（《孟子·藤文公上》）但他还是坚持这种巨大的差别是来自后天之习染而非先天之资质，“或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也”。（《孟子·告子上》）所以说，不论对原因和程度所见如何，在一种性善论中，也可能会含有某种性恶论和性品级论的因素。反之亦然，一种性恶论和性品级论，也可能会含有某种性善论或向善论、以及本性相同的因素。当然，依我们对原因和程度的不同看法，我们最后也还是会站到一定的理论立场

上去。

三

我们现在对孟子的论证形式略加评述。上述孟子的论述方式有一个明显的特点,那就是“能近取譬”,可以说主要是一种“比喻式论证”,或简称“例证”,这种“例证”就是从真实的生活中拈来,像孟子和告子等人的讨论和他的申论中所举的“杞柳与杯棬”、“湍水”、“耆炙”、各种白色物之“白”、“牛马之性与人之性”、“牛山之性”、“孺子将入于井”等,还有一种“例证”则来自真实的历史人物和事件,像孟子经常提到的尧舜、汤武、孔子等。

但是,当我说这是一种“比喻式论证”的时候,或只是说到了它的形式。如果从性质上来说,它其实还是一种“直觉性论证”,这是和推理论证相对而言的。它比较诉诸和唤醒我们的道德直觉。它可以面向所有人,也不需要许多的知识训练和储备。

然而,思想的论证除了这种“例证”,还有一种“概念式论证”或者“推理式论证”,这种推理是通过概念进行的,而不是通过比喻诉诸我们的直觉。它可能是演绎的,也可能是归纳的。它依靠的是理性,遵循的是逻辑。我们可以简称其为“理证”。从“例证”也可以归纳出概念,但是“理证”则是从一个概念演进到另一个概念。孟子也有这样的论证,比如他说:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。殀寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”(《孟子·尽心上》),其中就有这样一个“尽心—知性—知天”和“存心—养性—事天”的逻辑,而且这些概念成为后儒有更多发挥和演绎的概念。

我们再看几段孟子有关性善论的概念式推理:

> 孟子曰:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也;无他,达之天下也。”(《孟子·尽心上》)

孟子认为良知良能,也就是人性之善,是无须通过学习和思考就具有的,也就是说,是先天就有的。他并不否认人也都有生存的感官欲望,乃至会有对于安逸和财富的追求,但是,他并不将它们看作是人性中的恶。他说,它们是属于人性,但是,由于它们并不一定能够得到——或者说并不一定能够通过正当的手段得到,君子宁肯说它们是“命”而不说它们是“性”。而仁义礼智虽然是天之所“命”,但君子宁肯说它们是“性”而不说它们是“命”,因为无论命运如何,追求仁义礼智都是可能的,它们已经存在于人的心中,只需扩充而已。可参见下文:

> 孟子曰:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”(《孟子·尽心下》)

也就是说,是否得到外物由天不由人,但是否达到道德则是“由人不由天”。如果区分“人己”,把“人”理解为“他人”的话,则还是“由己不由人”。我们会注意到,孟子虽然认为所有人都具有仁义礼智的先天禀赋,在此意义上,圣人与凡人同类;但是,他并不认为所有人最后都能成为圣贤君子。人会有“从其大体”还是“从其小体”的差别。所以,只是在君子那里,他们才真正最后实现了人性,或者真正的得以“践形”:

> 孟子曰:“广土众民,君子欲之,所乐不存焉;中天下而立,定四海之民,君子乐之,所性不存焉。君子所性,虽大行不加焉,虽穷居不损焉,分定故也。君子所性,仁义礼智根于心,其生色也睟然,见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。”(《孟子·尽心上》)

我们从上面的几段引语,可以看到孟子的申论往往是对偶句或排比句,文学的力量很强,但理性的

推理链条很短。我们不容易看到其中的思路或思想的步骤,而常常是在前提和结论之间很快的一言带过。而即便这样的概念式推理论证,不仅在孟子那里,也包括在中国古代先贤那里,相对于比喻和举例式论证来说还是较少和简略的。比如同样讨论人性的、《礼记·中庸》开篇的重要一句话:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”这句话是几个重要抽象概念的界定和推理,但却是非常简略的,它固然有可能给后儒一个大的发挥空间,但毕竟直接提供的思想养料较少,如果后儒也是遵循这样的风格,即便发挥和引申,其思想内容也还是会受到一定的限制。

这种思想的论证方式和西方的思想论证方式形成一个对照。希腊前苏格拉底的哲学家也多只是留下了一些残篇断语,且主要是指向自然而非人事。但到了苏格拉底的谈话,尤其是经过柏拉图的记录发挥和体系性的构建,就出现了大量长链的概念式推理。比如在《理想国》中,虽然也有像“隐身人之喻”“金银铜铁之喻”“洞穴之喻”等,但更多的是大段的概念式分析和推理,包括在那些隐喻中也包含这些推理。长链推理无疑比短链推理可以承载更多的思想内容。而篇幅也是重要的,柏拉图的对话集中有不少长篇,其《理想国》和《法律篇》的中译文都超过三十万字。有些似乎只是纯技术和形式的问题,其实对思想也具有一种重要性,尤其是对于一种文明开端的思想。

这并不是说比喻式论证就是一个缺点,或者说是不可取的论证方式。例证和生活很接近,容易理解,且不容易脱离现实生活乃至脱离人性,从而让思想走向错误的方向。普通人也不难进入这种思考,容易接受这种思考。它们形象、具体,常常能够诉诸人们的道德直觉和生活常识,而且含义丰富,不那么固定不变,能激发读者具有想象力的思考。这种论证方式也常常并不影响它们的社会效力,甚至从历史来看,一个社会的伦理维系有这些思想论证、再加上权威与传统的加持也就足敷应用。它们能够相当有效的说服人们,但它们的确不容易满足一些希望探根究底和兴趣广博的思想者,也不容易由此出现博大精深的理论体系。尤其是到了全球化的现代社会,从思想理论本身的发展看,我们可以不限于传统的话语系统和方法,不断吸取域外的新知和借鉴新的方法。

四

我们还可以对孟子论证的内容做一引申,对其性善论的界定和含义做一调整,从而对其论证做一新的、也许更为合理的解释。

这种调整是:首先,我们可以考虑承认人性中含有多种成分,并不像孟子所说那样全然善的。其次,我们还是肯定一种性善论,但这种“善”只是被理解为“善端”,而不是已经展开或实现的善行、德性。

孟子所说的性善论还是比较笼统的,后来宋儒将其区分出了“天地之性(义理之性)”与“气质之性”,前者是纯乎善的,所有人都具有的;后者则是夹杂情欲的,是因气禀的不同在各人那里有别的。人之出生或生命诞生(一个人的生命形成甚至可以追溯到怀胎的母腹之中)可以说是一个分界线。在出生伊始的现实的人那里,我们可以说一般都有三种成分:一是都具有一个身体,虽然强弱有别;二是都有一定的认知能力,虽然智愚有别;三是都有一定的道德能力,虽然善恶的程度有别。但所有这些差别在人出生伊始的时候还是看不明白的。所以,人初生的时候其实有两种事实:一是显见的事实,比如身体和外观;二是潜在的事实,比如他未来才可能展现出来的语言和文字的认知能力,艺术欣赏和创造的能力,辨别道德是非的能力等等,至于这些能力的存在和在个体之间的差异,就更难于在幼儿时期认清。所有这些人类的初生婴儿,看起来都是差不多的,甚至可以说呈现某种单纯的“白板”状态,这大概也是人们常常容易接受“白板说”的一个原因。但事实上,那些潜能和天赋已经在孺子那里就已存在,它们将在人们的成长过程中按照生命的节律逐步显露。

孟子并没有反对说“生之谓性”,这“生”可以理解为“出生”,也可理解为首先是“肉体之生”“生存欲望之生”,还可引申理解为具有普遍道德意义的“生生”。在某种意义上,我们首先是就人最初的天赋

来谈人的本性的。这也是孔子所言“性相近也,习相远也”的本义。后来凝结了先人共识,也加强了这种共识的《三字经》也是就“人之初”说“性本善”。人的道德和认知天性是逐步显露的。我们很难一下看出一个人类婴儿先天的禀赋,甚至越是重要的禀赋越是难以看出。他作为人类和个体的天赋秉性和能力,亦即孟子所说的人与其他动物相区别的人类共性和他自己的个性,都要在他的生命成长过程中逐步展现,也包括在后天的环境条件中逐步改善(当然在不利条件下也可能是逐步恶化)。而且,由于这些天赋是在后天的环境中展现的,就混合了先天和后天的互动因素,从而使得我们不易分清先天和后天的因素。

这种逐步的显露和生长从身体方面观察,我们刚开始看一个新生的婴儿,只能看见他和其他动物的最明显区别是基本上身体无毛,且最初的几个月他还是像其他动物一样四肢着地爬行,在这之后,才开始看见他尝试站立,而在他能稳定的站立之后,他才开始两足行走,从而明显地区别于其他动物。至于他可能具有的某种运动的天赋乃至天才,但他幼小的时候我们是看不大出来的,只是到了他真的接触这项运动的时候,甚至深入到这项运动时我们才能看得清楚。

在认知能力方面,一个人类的婴儿开始也只是哭笑喊叫,注视和不注视,到了他接近一岁的时候,大多都开始牙牙学语,先是简单的几个词,慢慢能够连成句。他还能够慢慢学会认字。这之后就可能突飞猛进了。而一个猿猴的婴儿即便同样在一个人类的环境中培养,也是不可能获得人类的这种语言和文字的认知能力的。至于这个人类的婴儿后来是否在某些认知和学习领域表现出特别的天赋,则是属于他的个性的展露。

人在道德方面的天性也是逐步展露的。在此其他动物将基本退出道德的评判。而我们面对一群刚刚诞生的人类婴儿,甚至在某个年龄之前,我们不能说那个孩子是善的,那个孩子是恶的,我们倒是更有可能觉得他们全都是天真烂漫和可爱的。但过了一定年龄之后,有些学者认为是十岁左右甚至更早,有些孩子就开始比较鲜明地表现出未来善恶的倾向了。最后也的确有些孩子最后变成道德特别高尚的人、也有的变成特别恶劣的人。这种分化是否都是后天环境的因素所造成的呢?先天的、遗传的因素可能也起了一定的作用。我们的确能看到有些孩子长年处于逆境,遇到灾难或者不公正的对待,但依然保留着一种就像是天性的淳朴和善良。而还有一些孩子则无论在顺境还是逆境中则都表现出反社会的倾向。当然,即便是先天具有某种反社会人格倾向的人,在正常的环境中,他们大部分还是会主动抑制自己的本能冲动,从而一生并不犯罪。但他们的犯罪概率的确比其他人要高,就像有的家族明显比其他大部分家族犯罪率要高。虽然一个人的善性和恶性在幼时很难看出,但这些善恶的可能性或者说“端”应该是已经存在于人出生伊始的本性之中了。

从现实的观点看,人在初生的时候就可以说在意识中已经普遍地包含三种和道德相关的内容了:第一是自我生存的本能和欲望,这可能是最强大的,它来自生命不可片刻离之的身体,欲望如果没有节制,也的确容易让人走向恶,但它本身应该说还是道德上中性的。第二是善端或向善的可能性,这是指最基本的恻隐、同情、公正的原初意识。第三是恶端或向恶的可能性,反社会的人格倾向。有没有这种可能性?应该说还是有的,把恶行完全归咎于后天环境的确不容易准确全面的解释恶产生的原因。在人的本性中,善端、中端和恶端三者皆有,而最后我们确定是持一种性善论还是性恶论,关键是看人之初的善恶两端何者更占优势。而我认为孟子的“孺子将入于井”等论证是很好地在直觉意义上向我们展示了人的善端是超过恶端的。所以,我们可以在这一意义上,而不必在人性是全然善的、善是已实现的意义上赞同和支持一种性善论。

这一重新解释过的性善论基本肯定孟子的性善论,但并不等同于孟子的性善论,这也许可以使它处在一种更有说服力的地位。人之性善并不是指整个人性是全然善的,但人性中的“善端”,尤其是“恻隐之心”却是纯然善的,亦即它并不是来之于自爱之心——虽然一种对自我痛苦的体察提供了恻隐的契

机和途径,但对他人痛苦的关心却是有另外的来源。人之性善也主要不是指实现了的善,而是指潜在的、待发展的善。但它也不同于“性有善有恶论”或“性善恶混论”的含糊或均分,因为它主张在人性中善端更占优势,善能够成为主导,从而还是一种“性善论”;当然,它也反对“性超善恶论”和“性无善无恶论”,不认为道德就无关紧要,或者全由后天决定。它和一种彻底的“性恶论”更处在对峙的两极。①按照这样一种重新解释了的性善论的观点,我们可以说:在所有的存在中,人是一种居于中间但其心志却是向善和行为可善的存在。

Why Is Human Nature Good?
——An Analysis and Reinterpretation of “Mencius Argument”

Heuaihong

(*Department of Philosophy*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: On his theory of original goodness of human nature (性善论), Mencius (孟子) put forward his most concentrated argument which produced far-reaching influence upon the later ages. We can simply call it “Mencius argument”(孟子论证). This argument can be divided into two aspects in terms of nature: one is a refutative argument, and the other is an argumentative argument; It can also be divided into exemplary argument (例证) and inference argument (理证) in terms of content. What are the main contents and features of these arguments? Are they enough convincing? For this, we need to do some detailed analysis. And how should we understand Mencius ' s theory of original goodness of human nature on the basis of the argument, and can we do some adjustments? In the end, this paper tries to make a new explanation of Mencius theory with the help of the current situation and the knowledge background that has been developed up to today.

Key words: human nature; good and evil; argument

(责任编辑　　刘曙光)

① 荀子的性恶论并不属于这种彻底的性恶论。这种彻底的性恶论实际是完全否定善的意义和追求,赞同一种丛林规则。